

Mihai Gheorghiu

Reversul istoriei

Eseu despre opera lui Mircea Eliade

© Editura EIKON

București, Calea Vitan nr. 242, sector 3,
cod poștal 031310, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național
al Cercetării Științifice din România (CNCS)

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN: 978-606-711-187-3

Editor: Valentin Ajder

E I K O N

2014

Cuprins

Cuvânt înainte	7
----------------------	---

Capitolul I.

„Pariul” eliadian. Schiță pentru o <i>mathesis universalis</i> în lumea spiritului.....	11
<i>Cogito</i> -ul eliadian.....	11
Teroarea istoriei și necesitatea reconstrucției ontologice a umanului.....	34

Capitolul II.

Literatură și autenticitate. Romanul conștiinței nefericite	49
Autorul ca personaj total	49
De ce scriu roman?	58
<i>Romanul adolescentului miop</i> . Necesitatea romanului.....	66
Apologia lipsei de temeuri.....	71
Cutia cu unelte	104
<i>Maitreyi</i> sau vraja eficace	108

Capitolul III.

Mitic și epic în proza fantastică	115
Mutația valorilor metafizice	115
Mutația valorilor epice.....	119
<i>Noaptea de sânziene</i> . Romanul condiției umane	123
Un realism permanent subminat de mitic.....	127
Mizele fantasticului la Eliade. Poetica miraculosului.....	132
<i>În căutarea absolutului</i>	132
<i>Narațiune și metafizică</i>	137
<i>Autenticitate arhetipală</i>	140
<i>Experiența timpului. Timp, temporalitate și inițiere</i>	144
<i>Eros, magie și thanatos</i>	157
Schimbarea/mutația subiectului uman	167
Dramaturgia	171
<i>Iphigenia, Oameni și pietre, Coloana nesfârșită</i>	171

Capitolul IV.

Nae Ionescu: <i>pater et magister</i>	173
O postfață	176
Moștenirea	185
„Funcțiunea epistemologică a iubirii”	187
Cursul de filozofie a religiei (1924-1925)	189
Cursul de metafizică – Problema salvării în Faust (1925-1926)	194
Cursul de istorie a logicii, 1929-1930	196
Cursul de istoria metafizicei. 1930-1931	202

Capitolul V.

<i>Itinerariu spiritual. 1921-1945</i>	211
<i>Apologia virilității</i>	240
O călătorie inițiată și urmările sale	250
<i>Solilocvii</i>	251
<i>Oceanografie</i>	256
<i>România în eternitate</i>	266
<i>Fragmentarium</i>	291
<i>Insula lui Euthanasius</i>	294
<i>Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne</i>	303
O prefață, patru studii și o trecere spre clasicitate	308
Publicistica legionară	322
<i>Salazar și revoluția în Portugalia</i>	363

Capitolul VI.

Ideologie, politică, tradiționalism și ortodoxie în câmpul intelectual din perioada interbelică	367
Antimodernii	398
Contrailuminismul românesc	414
Nicolae Iorga – profetul	419
Constantin Rădulescu Motru – un conservator antiiorghist	439
Nae Ionescu – <i>doctor patriae</i>	442
Conceptul de <i>politic</i> la Nae Ionescu	454
Nichifor Crainic – un misionar rătăcit în politică	472
Dumitru Stăniloae – teologie și naționalism	478
Cioran, mitul salvării României	483

Capitolul VII.

Istoria religiilor, filozofia istoriei, hermeneutică și ieșirea din nihilism.	491
Arhaicitate, modernitate și transcendență. „Teroarea istoriei”.	491
Ce este religia?; Sacral și profanul; Arhetipuri, mituri și simboluri.	521
Arheologia conceptului de sacru la Eliade	521
Simbolul, între ontologie și hermeneutică	541
Arhetipul, semnificație și interpretare	549
Structura și funcțiile mitului	555
Dosarul influenței Școlii Tradiției Primordiale	562
Hermeneutica eliadiană. Istorie, fenomenologie, comparatism	581
„Sfârșitul epocii Eliade”	620
„Moartea lui Dumnezeu”. Nihilism și speranță escatologică	650
<i>Adversus Nietzsche, Marx et Freud</i>	650
Eliade și respingerea existențialismului	674
Eliade, antimodernul	679

Capitolul VIII.

Jurnale, memorialistică, biografie, confesiuni.	
Proză autoscopică și simbolism al experienței personale	713
<i>India</i>	715
<i>Șantier – roman indirect</i>	719
Jurnalul portughez	729
<i>Jurnal 1941-1985</i>	743
<i>Jurnal 1970-1985</i>	770
<i>Încercarea labirintului</i>	775
Memorii	791
Mansarda	793

Bibliografie Generală	823
------------------------------------	-----

Rădăneau de istoria ideilor, sau de genealogia internă a conceptelor hermeneuticii eliadiene.

Fanta prin care mi-am propus să studiez opera sa luminează cu precădere câteva teritorii, prozatorul, eseistul, publicistul și gânditorul Eliade. Am încercat să schițez astfel un portret cât mai complet și, pe cât posibil, cât mai aproape de adevărul operei sale polimorfe. Sper ca în acest portret cititorii să poată recunoaște câte ceva din propriul lor Eliade.

Mihai Gheorghiu

CAPITOLUL I.

„Pariul” eliadian. Schiță pentru o *mathesis universalis* în lumea spiritului

I.1. *Cogito*-ul eliadian

„Mi-am spus: dacă Dumnezeu nu există,
atunci totul e sfârșit, totul e absurd!...”
(Mircea Eliade, *Jurnal*, 1958)

Eliade este un autor cu o operă uriașă, dar politropia sa fecundă și generoasă are ca nucleu o matrice extrem de riguroasă a gândirii. Ipoteza mea este că Eliade își dezvoltă opera dintr-un nucleu originar, care este o structură noetică care vizează obiective foarte clare. Acest *cogito* dezvoltă o axiomatică care face ca întreaga sa creație să fie unitară din punct de vedere morfologic și substanțial, tocmai pentru că asupra ei prezidează genetic axiomatica riguroasă a spiritului eliadian. Opera eliadiană se construiește astfel ca întreg, ca *sistem* al unei gândiri și a unei existențe care se centrează pe sine în această gândire.

Opera se dezvoltă astfel organic și coerent pe toate planurile morfologice care sunt atinse de conștiința auctorială. *Cogito*-ul eliadian devine astfel atât origine, cât și logică pragmatică a creației care generează și formează totodată demersul epistemic concret. Istoricul, fenomenologul, hermeneutul, prozatorul, jurnalistul, diaristul sunt toți supuși acestei logici și acestei pragmatice operaționale și genetice totodată. Autorul se dezvoltă, apare în urma acestei cuceriri interioare a conștiinței epistemice și auctoriale, el este produsul acestei cuceriri interioare care survine în urma unui proces, dar și în urma unei simple voințe care se împlinește în

pragmatica auctorială a demersului de a scrie, deci de a comunica și se comunica. *Autorul* Eliade, care apare cu destulă repeziciune, este de fapt această instanță care cucerește și se lasă cucerită de acest *cogito* al sinelui și totodată al operei, pentru că în cazul autorului sinele este dublu, sine al persoanei și sine al operei, *analogon* și epitomă ale persoanei. Ceea ce pune la dispoziție opera prin dezvoltarea sa este tocmai prezența prin semne a acestui *cogito*, care se autoformează neîncetat pe sine și odată cu el, opera însăși. Eliade este *sistemul* Eliade, iar *sistemul* Eliade se construiește odată cu Eliade însuși.

Ce este acest *cogito* suveran al autorului Eliade? *Cogito*-ul este origine și proces totodată, prin care autorul și opera se formează ca realitate și producere a raportului cu lumea al cărei sens trebuie descifrat. *Autorul* „citește” lumea prin gândirea sa, gândire care se transformă în operă prin voință auctorială. *Cogito*-ul construiește în și prin gândire *persona* autorului, care este acela care va „citi” lumea prin chiar desfășurarea operei sale. Autorul va cunoaște lumea prin operă, iar noi cunoaștem opera ca dimensiune a autorului, a persoanei sale și, mai departe, vom înțelege lumea prin operă, dacă vom adera la axiomatica care preformează această operă și la opera însăși ca exercițiu de descifrare a lumii. Eliade se construiește pe sine ca autor și ca gânditor în exercițiul pragmatic al operei înseși. Nu îl putem „descifra” pe Eliade, decât prin opera sa. Care este deci evidența incontestabilă a *cogito*-ului eliadian?¹ *Cogito ergo Deus est*. Lumea este o cucerire a conștiinței, numai

¹ Vezi aici și programul lui I.P. Culianu: „Voim doar să trasăm coordonatele creației vaste și multiforme a istoricului religiilor, cit și a scriitorului Mircea Eliade. De multe ori s-a observat că e vorba de două forme de expresie interdependente și complementare, deși, psihologic vorbind, cele două stări de creație corespund respectiv „veghei” și activității „onirice”, cea din urmă, desigur, traducându-se în forme literare (roman, povestire, teatru). Ținând cont de faptul că activitatea istoricului religiilor este „de natură critică”, în timp ce relațiile scriitorului „with the characters are of an imaginary... nature”, credem că, operând „demitizarea” corectă a operei literare, se poate ajunge chiar la antropologia filozofică pe care Mircea Eliade a conturat-o în opera-i științifică. Nu e vorba de a împrumuta o metodologie *ready made* pentru a unifica două forme de expresie diferite, ci de a recunoaște, de asemenea, autonomia imaginației creatoare față de structurile raționale la care ajunge istoricul religiilor. Există totuși un „centru” comun pe care voim să-l scoatem în evidență în aceste pagini, iar acest „centru” este constituit de însăși personalitatea autorului, pe care sub nici un motiv n-o putem socoti scindată. Trebuie spus mai întâi că, fără a neglija marile merit al criticilor „formaliști” ai literaturii (prin care nu-i înțeleg doar pe „formaliștii” ruși, ci orice tentativă de a aplica literaturii principiile lingvisticii sincrone a lui De Saussure), credem că demersul lor este sortit eșecului de îndată ce trebuie efectuat „saltul” din planul concatenărilor morfo-sintactice în planul semantic și, de acolo, în planul simbolic al unei opere. Tocmai din acest motiv înțelegem să procedăm examinând caracteristicile „lumii autorului” (R. Ingarden), ale acelei *Weltanschauung* implicite în opera-i literară, față de datele creației științifice a lui Mircea Eliade. Ne aflăm dinaintea unui caz

pentru că această lume preexistă, este dată conștiinței prin *creație*, prin această prezență a sacrului care face ca lumea să existe și să semnifice. „Oamenii vor, cu orice preț, să iasă din zonele neutre, ne semnificative. Dacă aş avea curajul să-mi duc gândul până la capăt, aş spune că oamenii – și astăzi ca și întotdeauna – doresc ieșirea din „profan”, din zonele neutre și atingerea „sacrului”, adică realității ultime. Nu e vorba numai de străvechea dorință a omului pentru un „sacru” de natură socială. O asemenea simplistă explicație sociologică nu mă mulțumește. Mi se pare că în tendința generală a omului către concret, către sacru – într-un cuvânt, în instinctul lui ontologic – se trădează chiar sensul existenței: care este unificarea (totalizarea) Cosmosului despica în două (micro-macro-cosmos) prin Creație. Sacru, real – nu poate fi decât Unul, Totalul. Cercetările mele din acest an m-au pus pe urmele unei noi metode de a explica riturile, simbolurile și ideile tuturor culturilor arhaice. Dar asupra acestor „cercetări secrete” – cum spunea Eugenio d’Ors despre angeologia sa – „deocamdată tăcere!”² Iată-l pe Eliade, în 1937, la treizeci de ani, anunțându-și metoda, acea *clavis universalis* căutată încă din adolescență, dar este de fapt încheierea procesului de formare a *cogito*-ului. La treizeci de ani Eliade este în sfârșit sigur că a găsit ceea ce căuta, capacitatea de a citi lumea printr-o grilă universală, o *mathesis universalis* prin care să interpreteze

exemplar din multe rațiuni: cea principală este, după noi, că *Mircea Eliade a formulat în opera sa științifică o antropologie filozofică ce reflectă aceleași constante proclamate într-o manieră diferită în opera sa literară*. Dacă istoricul religiilor analizează simbolurile, scriitorul produce el însuși niște simboluri care nu sînt diferite de cele dintâi. Scriitorul descoperă spontan simboluri care „se află acolo spre a-l sluji”; dar nu poate „inventă” unele noi și „originale”. Așa cum remarcă Jung, un simbol este cu atît mai tipic cu cît depășește subconștientul personal al autorului, activând „inconștientul colectiv”, zona transpersonală pe care fiecare o poartă în sine ca pe o lume cu totul „altă” față de lumea diurnă și la care accesul nu e ușor. Este vorba, așadar, de a regăsi în creația lui Mircea Eliade: 1. datele comune operei literare și științifice, „antropologia filozofică” ce reprezintă, în ultimă instanță, rezultatul unei întregi experiențe existențiale; 2. modalitățile tipice expresiei literare la Mircea Eliade, felul său de a concepe narațiunea și, mai departe, ce-și propune această narațiune să descopere în lumea transfigurată pe care o smulge din existență ca s-o înțeleagă în sine, altfel zis, o dată cu Henry James, „the figure in the carpet” pe care cititorul lui Mircea Eliade trebuie să se străduiască s-o regăsească; și, în sfârșit, 3. marile linii de dezvoltare ale operei literare a lui Eliade, de la experiență la cunoaștere și, trecând prin acestea, la ritualul ascuns de inițiere care constituie acel „Grund” al fiecărei existențe ca deschisă ontic (ca să-l repetăm pe Heidegger) către ființă”, I.P. Culianu, *Studii românești*, vol. I, pp. 229-231. Nu este dificil de remarcat că programul lui Culianu a rămas nefinalizat, că Eliade nu se bucură până acum de o monografie care să dea seama de totalitatea operei sale, pe care foarte mulți au intuit-o ca fiind unitară.

² Mircea Eliade, *Jurnal de vacanță*, Editura Garamond, Buc., f.a., ediție de Mircea Handoca. Fragmentul este din articolul apărut în *Vremea*, an X, (1937), august 15, nr. 500, pag. 5.

Revenirea lumii și omului. Evidenței originare i se adaugă o mathesis, o știință a semnelor și simbolurilor, un mod de desfășurare ceea ce stă înfășurat în conceptul inițial, în viziunea inițială, care era o afirmație puternică, o evidență originară, dar atât. Întreg efortul conștiinței eliadiene este de a da substanță și formă acestei evidențe originare, de aici efortul imens de a deveni erudit, pentru că totul trebuie demonstrat, cu certitudinea adevărului științific. Adevărul pe care îl posedă conștiința trebuie integrat cunoașterii generale, comunicat și explicat în termenii culturii, vehiculat în termenii paradigmei moderne a culturii științifice.

Aceasta va fi aventura conștiinței eliadiene, transformarea unei evidențe originare în evidență comunicată și demonstrată celorlalți, livrată celorlalți, un adevăr care devine al celorlalți prin puterea spiritului propriu, este împărtășit, deci recunoscut, și odată cu el și autorul demonstrației imposibil de respins. Eliade tânăr va fi mereu cucerit de mitul eroului intelectual care aduce comunității vestea cea bună a descifrării misterului universal.

În *Încercarea labirintului* Eliade povestește una din cele mai vechi amintiri ale sale, este vorba despre camera interzisă a copilăriei sale, pe care o descoperă din întâmplare și care îi prilejuiește o experiență uluitoare, o trecere dincolo, într-un alt spațiu, cu o altă lumină, un spațiu care se opune spațiului profan: „Ceea ce m-a impresionat, era atmosfera, o atmosferă paradizică, acel verde, acel verde auriu. Și apoi liniștea, liniștea absolută. Iar eu pătrund în acea zonă, în acel spațiu sacru. Spun «sacru» fiindcă spațiul acela avea o calitate cu totul deosebită; nu avea nimic profan, nimic cotidian. Nu era universul meu de toate zilele, cu tata, cu mama, fratele, curtea, casa...Nu, era cu totul altceva. Era ceva paradiziac.”³ Această experiență descrie una dintre primele experiențe ale sinelui, experiență care se centrează în jurul descoperirii lui *dincolo*, a trecerii unei limite care, odată lăsată în urmă, conduce la o inițiere într-o taină. Căutarea inițierii, a descoperirii tainelor, a traversării limitei va fi permanent tensiunea esențială a spiritului eliadian. Și aici, în relatarea acestei experiențe, domină conștiința unei elecțiuni primordiale, date de căutarea depășirii limitelor cunoscutului, de orientarea după centralitatea spațiului și după experiența sacrului, care este aici exprimată în special de percepția unei lumini extraordinare: „Era experiența unei anumite lumini.”⁴ Mai târziu va mărturisi că era obsedat din adolescență de experiența totalității, de experiența abolirii contrariilor, de sacralitatea trăită prin puterea sinelui de a experimenta eliberarea

de contingență: „Nici după ce m-am îmbrăcat în *doti*, sau m-am retras în acel *kutiar* din Himalaia, nu mi-am părăsit tradiția occidentală. Vedeți deci, visul meu de a totaliza contrariile era prezent și în timpul uceniciei mele.”⁵ Experiența fundamentală a sinelui este pentru Eliade inițierea: „Iar eu cred că labirintul este imaginea prin excelență a inițierii...” Inițierea este drumul conștiinței spre sine însăși, spre adevărul pe care îl poate regăsi. Viața este o continuă inițiere, o continuă orientare spre centru. Disciplinele ascetice și mistice pe care le va studia, pe unele va încerca să le și experimenteze, sunt toate măsura căutării de sine și a căutării experienței adevărului. Adevărul este posibil să fie experimentat pentru că este nu o teorie sau o propoziție, ci o *realitate* care se impune spiritului uman, dacă acesta face minimul efort de smulgere din contingență. Experiența adevărului este întotdeauna o experiență în sfera sacrului, o experiență care inițiază în libertate. Eliberarea este experiența fundamentală pentru om, iar libertatea nu poate fi obținută în contingent. Adevărul, înseamnă pentru Eliade, eliberarea, obținerea libertății, ieșirea din timp: „Cred că interesul meu pentru filozofia și asceza hindusă se explică astfel: India a fost obsedată de *libertate*, de autonomia absolută. Nu de o manieră naivă, veleitară, ci ținând seama de condiționările fără număr ale omului, studiindu-le cu obiectivitate, experimental (Yoga) și silindu-se să găsească instrumentul care permite abolirea sau transcenderea lor. Mai bine chiar decât creștinismul, spiritualitatea hindusă are meritul de a fi introdus Libertatea în Cosmos. Felul de a fi al unui *jivan-mukta* nu este *dat* în Cosmos; din contra, într-un Univers dominat de legi, libertatea absolută este de neconceput. India are meritul de a fi adăugat o nouă dimensiune Universului: aceea de a exista liber.”⁶ Această libertate este esența ființării umane, adevărul ei inaparent, ascuns, ocultat de contingență, în primul rând de istorie, de timp. Pentru Eliade a gândi subiectul uman, a se gândi pe sine în ultimă instanță, înseamnă a gândi libertatea ființei umane, eliberarea ei de istorie. Sinele, pentru Eliade, se poate concepe pe sine însuși liber numai în experiența sacrului. Sistemul hermeneutic eliadian va căuta să „verifice” acest postulat la nivelul întregii fenomenologii religioase universale.

Categoria sacrului este înainte de toate *evidența* conștiinței eliadiene, dar înainte de a fi o categorie, este o *prezență*, o *evidență*, abia după aceea este ceva de ordinul intelectului care face cuvenitele operații ale inteligenței pentru a-și diseca obiectul analizei. Dar este știința religiilor singura *mathesis* care poate

³ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude-Henri Rocquet*, traducere și note de Doina Cornea, Dacia, Cluj, 1990, p. 16.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁶ Mircea Eliade, *Jurnal*, vol I, 1941-1969, Humanitas, Buc., 1993, p. 388.

Revehicula aceste mistere descifrate? Convingerea lui Eliade a rămas mult timp aceasta, deși sunt semne că gândea și în alți termeni despre ce și cum ar putea fi o *mathesis universalis*. „Mariaux îmi spune că Ortega y Gasset, vorbindu-i de mine, i-a mărturisit că numai un român ar putea fi filozof mistic și om de știință în același timp, căci noi suntem aproape de Orfeu, dar putem fi și cu privirile spre Occident. Formula era: Eliade e un om de știință orfeizant. Eu i-am răspuns că mă consider un cal troian în tabăra științifică și că misiunea mea este de a pune o dată capăt „războiului Troiei” care durează de mult între știință și filozofie. Vreau să validez științificește sensul metafizic al vieții arhaice: adică să conving pe sociologi, comparatiști, etnografi și folcloriști că studiile lor nu-și găsesc sens decât valorificând așa cum se cuvine, înțelegându-l așa cum este, omul culturilor tradiționale. Cred că numai în asemenea chip științele etnoistorice pot ieși din penibilul impas în care se află”.⁷ La distanță de șapte ani de afirmația precedentă Eliade își pune problema statutului propriei discipline și a sensului metafizic al demersului său. Avem aici aceeași înțelegere în fond a necesității translației semnificației originare într-un vehicul general pentru obținerea traducerii ideale. Filozofia este aici asimilată metafizicii care se opune pozitivismului științei, Eliade însuși pariind pe metafizică. Știința este numai forma care trebuie să lase să transpară semnificația adevărată și originară a sacrului pe care singur omul arhaic l-a putut experimenta ca adevăr și nu ca iluzie. Care este „penibilul impas” al disciplinelor etnoistorice? Tocmai această incapacitate de accede la adevărata semnificație metafizică a ontologiei arhaice, pierderea în pură etnografie, în demers pozitivist sau comparatist, care ratează înțelegerea esențială a ființării omului arhaic, care era o ființă metafizică, și nu un primitiv lipsit de mijloacele tehnice adecvate pentru a deveni modern și fericit. Există aici exprimat clar pariul metafizic al operei eliadiene, sensul spiritual al demersului său, și nu doar rigoarea unei erudiții care caută numai veracitatea unor premise și coerența unei demonstrații. În termenii lui Max Weber, demersul lui Eliade nu este *wertfrei*, nu este neutru și obiectiv față de demersul epistemologic, este interesat de o valoare care transcende câmpul științific. Care este valoarea care transcende această epistemă? Chiar obiectul de demonstrat, care se demonstrează singur sau este nedemonstrabil prin definiție, și anume divinitatea, divinul, sacrul. Dar Eliade nu va renunța niciodată la camuflare, niciodată nu va trece în tabăra „tradiționaliștilor”, deși va mărturisi

⁷ Mircea Eliade, *Jurnalul portughez și alte scrieri*, vol. I, Humanitas, Buc., 2006, p.223.

public o anumită admirație pentru demersul lor, iar pe A. K. Coomaraswami îl va cita deseori în lucrările sale de istoria religiilor.

Deocamdată, ceea ce trebuie reținut este acest *pariu metafizic* pe care Eliade îl recunoaște ca făcând parte din armătura construcției sale interioare. Pariu pe care îl va asuma și mai târziu: „Vedea foarte bine că scopul meu este numai de a face inteligibile lumii moderne – fie occidentale, sau orientale, fie în India precum și la Tokio sau la Paris – creațiile religioase sau filozofice puțin cunoscute sau prost comentate. Pentru mine înțelegerea valorilor religioase tradiționale este primul pas spre trezirea spirituală. În timp ce oameni ca Watts, și alții ca el, credeau – și poate au dreptate – că te poți adresa maselor cu ceva care seamănă cu un „mesaj”, și astfel să le trezești. Însă eu cred că noi – care suntem un produs al lumii moderne, suntem „condamnați” să primim orice revelație prin cultură. Numai prin formele și structurile culturale putem regăsi izvoarele. Suntem „condamnați” să învățăm și să ne trezim la viața spirituală prin cărți. În Europa nu mai există învățământ oral și nici creativitate folclorică. De aceea, carte, cred eu, are o covârșitoare importanță, nu numai culturală dar și religioasă, și spirituală”.⁸ În cartea de convorbiri cu Rocquet, Eliade este ca nicăieri altundeva foarte liber și comunicativ într-un mod pe care nu-l va mai experimenta decât în filmul lui Paul Barbăneagră. Ce este acest pariu metafizic, ce înseamnă spirit pentru acest Eliade interior, secret? O va spune tot în convorbirile cu Rocquet: „Visul celor doi bătrâni... Dacă nu există Dumnezeu, totul este cenușă. Dacă nu este absolut, care să dea semnificație și valoare existenței noastre, în acest caz existența nu are sens. Știu că sunt filozofi care gândesc altfel, dar, pentru mine, ar fi, nu numai deznădejdea însăși, ci și un fel de trădare. Pentru că acest lucru nu e adevărat, și eu știu că nu este adevărat. Dacă ajungem să credem aceasta, înseamnă că e vorba de o criză atât de profundă, că, dincolo de deznădejdea personală, lumea „se frânge”, cum spune Gabriel Marcel”.⁹ Aici este de găsit semnul *cogito*-ului eliadian.¹⁰ Eliade se repetă pe sine însuși, într-o identitate a căutării și găsirii unei soluții metafizice la misterul existenței. Și nu o formulă a metafizicii, ci o soluție existențială și spirituală eficace în ordinea existenței, nu a discursului. În acest sens Eliade este coerent cu sine însuși timp de

⁸ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului. Convorbiri cu Claude- Henri Rocquet*, traducere și note de Doina Cornea, Dacia, Cluj, 1990, p. 59.

⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰ I. P. Culianu susține teza evoluției eliadiene, a schimbării, teză care nu cred că este demonstrabilă, deoarece Eliade nu face decât să-și modifice măștile, nu structura esențială a sistemului său de gândire.

șaiszeci de ani, axiomatiza *cogito*-ului său va fi geometric aceeași, deși poate uneori uzează de geometrii noneuclidiene. *Dumnezeu există* și atunci aceasta este problema cea mai importantă și cea mai urgentă. Cum demonstrăm *rațiunii calculatoare* că Dumnezeu există? În primul rând prin excesul evidenței științifice, de aici pariul erudiției, și transformarea omului arhaic în dovada existenței spirituale umane. Miturile, riturile, hierofaniile, inițierile sunt toate forme ale evidenței, caracterul lor real și semnificativ este în afara oricărei îndoieli. Interpretate corect construiesc argumentul apodictic al spiritualității ființei umane, adică al participării la transcendență. Împotriva lui Marx, Freud și a modernității, Eliade vrea să creeze o teodicee.¹¹

De ce, în ultimă instanță, o teodicee? Care să fie temeiul acestei încercări? Căutarea adevărului. Același temei cu al savantului din paradigma epistemologică a științei, numai că adevărul este aici spiritul, adevărul ultim, pe care după explozia luminismului știința a încetat să-l mai caute. De unde acest concept al adevărului, contrazicând devenirea din ultimii trei sute de ani ai paradigmei cercetării științifice? Din simpla anamneză socratică sau platonice, mai bine spus. Anamneza platonice ne trimite chiar la *omul arhaic*, pentru că el este acela care ne precede, de la el primim această moștenire pe care Eliade caută să o scoată la suprafața istoriei contemporane. Omul arhaic, pe el trebuie să ni-l amintim, existența lui este paradigma care trebuie să ne conducă la adevărul uitat al ființării noastre. Adevărul acesta se moștenește, este chiar moștenirea esențială.

Cogito-ul eliadian se construiește deci în această tensiune polară, pentru că substanța lui este gândirea *alterității* care este logosul universal, numinosul, sacrul, ceea ce dă *ființă* lumii. Dar logosul universal al sacrului „apare” în primul rând

¹¹ Eliade notează în *Jurnal* pe 22 noiembrie 1959: „Revin la originea conceptului de *Karma*. India brahmanică pune în valoare actul. Universul este ce este pentru că, *in illo tempore*, Prajapati l-a făcut și, din acel moment sacrificiul îl refacă, îl *susține* continuu. Universul, ca și omul, *nu este*, el *este creat*. Pentru ca un lucru să existe, trebuie să fie făcut. Omul este astăzi ceea ce *s-a făcut* el singur, în cursul unei lungi serii de existențe anterioare. Omul este rezultatul propriei sale *karma* – adică rezultatul propriei sale *istorii*. Și este tocmai ceea ce India postvedică nu mai acceptă. Împotriva fatalității *Karmei* s-au revoltat yoghinii, rishii din Upanișade și Buddha. Ceea ce Occidentul, trecând prin Hegel, Marx și istoricism, consideră că e singura soluție posibilă (a se recunoaște ca operă a Istoriei și a-și asuma această condiție) este socotit în India sclavie, suferință și ignoranță. Libertatea absolută nu se poate cuceri decât prin anularea *karmei*, adică, în definitiv, prin abolirea Istoriei.”, Mircea Eliade, op. cit., vol. I, p. 344. Eliade nu va înțelege practic niciodată istoria în termenii teologiei creștine, pentru el istoria va rămâne mereu numai acest vâl al Maya-ei care trebuie rupt. Abolirea istoriei este chiar această rupere a vâlului iluziei cosmice. „Teroarea istoriei” este și ea definită funcție de această înțelegere paradigmatică.

în alcătuirea lumii sau în alcătuirea de semne a lumii. Totul este simbol, pentru că totul trimite spre Celălalt, a cărui prezență este astfel manifestată. *Cogito*-ul este chiar această gândire care caută întâlnirea cu sacrul, acceptare și descoperire totodată a esenței ființării. Pentru Eliade sacrul este logosul acestei lumi, deci adevărul ei.¹² Rolul intelectualului, care este o ființă de al doilea grad, care trăiește în marginea istoriei, pentru spirit, este acela de a „revela” adevărul ocultat de istorie, moștenirea care zace dezmembrată în semne și simboluri. Fără a insista pe aspectul inițiat al mesajului intelectualului, Eliade comentează adeseori sarcina istoriei religiilor ca pe o inițiere în misterul lumii spirituale. Dar sarcina principală a istoriei religiilor rămâne totuși: „să identifice prezența transcendentului”¹³ în experiența omenească – să izoleze – în masa enormă a „inconștientului” – ceea ce este trans-conștient”.¹⁴ Și aici considerația este pornită de la comparația sarcinii asumate sau de asumat a istoriei religiilor cu sarcina asumată de freudism și de marxism. Este o constantă a sistemului eliadian această comparație continuă cu cele două paradigme ale secolului XX, care au trasat recunoașterea unor noi teritorii ale dimensiunii umane, dar au făcut-o printr-un *hybris* intelectual și moral, transgresând limitele umanului și ale adevărului în cazul marxismului, cu toate acestea, ambele rămân pentru Eliade etalonul unei *mathesis universalis* care și-a atins ținta, aceea de a retrasa harta umanului. Același lucru îl urmărește și Eliade, o nouă paradigmă intelectuală, pentru recunoașterea unei noi umanități. „Omul nou” al ultimului Eliade este de fapt omul arhaic, modernitatea trebuie să-și corijeze dezvoltarea istorică și intelectuală cu intrarea în acest proces vast de

¹² C. Noica definea astfel *pariul* eliadian: „Eliade a înțeles că natură, om sau divin manifestă, fiecare pe registrul lor, ființă; că ființa este substanța concretului urmărit în atâtea ipostaze; dar că experiența în concret a ființei nu se petrece în modalitatea unei singure ipostaze, ci în întrepătrunderea lor – am spune în trecerea lor din ipostază în element al lumii – care este sacrul. Dincolo chiar de religios, sacrul, căruia i se opune profanul, dar pe care el, sacrul, îl validează, este termenul ultim al setei de concret și ființă.”, Constantin Noica, „Cei șapte pași ai lui Buddha”, în Constantin Noica, *Istoricitate și eternitate. Repere pentru o istorie a culturii românești*, ediție îngrijită, cuvânt înainte și bibliografie de Mircea Handoca, „Capricorn”, 1989, p. 239.

¹³ Chiar această afirmație eliadiană este în sine o crezie în cadrul epistemei științifice, pentru care transcendentul nu poate fi ceva de ordinul prezenței, pentru că transcendentul nu există, el este numai un obiect noetic de studiu, ceva care are o existență numai prezumată indirect prin mărturiile unui ethos arhaic încă prezent ca element vital în comunități închise și primitive. Transcendentul există numai ca element al credinței, deci este un element al subiectivității pe care o interoghez ca antropolog, ca cercetător, ca martor implicat al unei povestiri care pare a avea un sens numai pentru cel interogat. Dincolo de această limită epistemologică nu am dreptul să afirm nimic.

¹⁴ Mircea Eliade, *Jurnal*, vol. 1, Humanitas, Buc., 1993, p. 349.

anamneza, prin care să coboare din nou la izvoarele profunde ale originarului și spiritualului.¹⁵ Omul modern are o singură șansă să nu rateze întâlnirea cu adevărul ființei, anume reîntâlnirea sa cu sinele său profund care este chiar acest om arhaic ascuns în imemorial sau prezent încă în evidența opacă a riturilor populațiilor primitive care au rezistat istoriei omului occidental. Care este statutul creștinului în lumea modernă? El este beneficiarul unei revelații istoricizate, nu a pierdut contactul cu sacrul, dar este amenințat în ultimă instanță de aceleași forțe ale desacralizării, pe care mecanismul dezvoltării istorice de după Renaștere le-a pus în operă. Modernitatea pare a fi o lungă rătăcire, o îndepărtare de temeuri. „Până la Renaștere (iar de atunci exclusiv în straturile populare) omul se simțea integrat într-un Cosmos pe care-l asuma și îl exprima în imagini mecanotropice. Felurile modalități existențiale erau, atunci, trăite pe un nivel cosmic; pentru un modern, asemenea experiențe pot părea „alienante”, „obiectivizate”, dar pentru omul societăților tradiționale există o perfectă porozitate între toate nivelurile cosmice; experiența unei nopți înstelate, bunăoară, echivala cu o foarte intimă experiență personală a unui contemporan. Proiectându-se sau omologându-se pretutindeni, omul pre-Renașterii nu se trăda pe sine, nu se „înstrăina” în heideggerianul *man*. Nu e nimic „impersonal” (în sensul pe care-l capătă termenul în existențialism) în întreaga experiență antropocosmică a omului societăților arhaice și tradiționale”.¹⁶ Renașterea e marea cezură a spiritului omului european, Eliade este aici fidel lui Nae Ionescu întru totul. Modernitatea înseamnă secularizare, *tout court*.¹⁷ Părăsirea temeiului religios, dezvrăjirea lumii, raționalizarea cosmosului, golirea naturii de simbolistica sacralității, toate acestea guvernează modernitatea în chip riguros.¹⁸ Dar pe deasupra temei de filozofie a culturii stă convingerea că axioma existenței omului universal, adică a lui *homo religiosus* este valabilă și se verifică în istorie până

¹⁵ „(...) Istoria Religiei, așa cum o înțeleg eu, ar avea același fel: să identifice prezența transcendentului în experiența omenească – să izoleze – în masa enormă a „inconștientului” – ceea ce este *transcendent*.”, *Jurnal*, vol. I, ed. cit., p. 349.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 79-80.

¹⁷ Pentru discuția despre relația dintre modernitate și metafizică vezi aici Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, Buc., 1999; Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes”, „Nietzsches Wort «Gott ist tot»”, *Holzwege*, Gesamtausgabe, I. Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, pp. 75-114, pp. 209-268; *Idem*, „Die Frage nach der Technik”, „Wer ist Nietzsche Zarathustra?”, *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, I. Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 5-36, pp. 99-126.

¹⁸ Vezi de asemenea Antony Giddens, *Consecințele modernizării*, Univers, Buc., 1999.

la Renaștere. Acest om universal al culturii arhaice este poate un pandant la *bunul sălbatic* al iluministilor, cu care voiau să demonstreze demnitatea existenței umane, a fiecărei existențe umane fără nici o diferență sau discriminare. Apărea astfel un *om universal* demn de a fi considerat subiect al istoriei și nu simplu obiect al ei. Subiect absolut, pentru că autonomia era câștigată pentru omul luminismului mai ales împotriva lui Dumnezeu și a bisericii sale care transformaseră ființa umană în sclavul tuturor superstițiilor, așa cum definea istoria umanității iluminismul. Eliade își modelează gândirea împotriva acestei teze luministe a filozofiei istoriei, pentru el omul universal nu este definit de raportul de adversitate cu sacrul pentru o ipotetică și indefinibilă libertate, ci de *legătura* cu sacrul, singura filiație care poate întemeia libertatea umană autentică. Există indiscutabil la Eliade un adamism în sens invers paradigmei iluministe, omul primitiv este aici *omul universal* care descoperă și deține o „preoție” originară care îi dă dreptul la cunoaștere și libertate. Adam este omul pur care descoperă universul miraculos al creației divine, care întreține cu creația un raport fericit încă. Omul arhaic, omul universal al lui Eliade este acest nou Adam fericit înainte de păcat. Nu o nouă societate egalitară, nu un nou drept al ginților trebuie să instaureze noul Adam, ci o nouă creație a spiritului, o *renovatio* a umanității, o revenire la temeuri. Istoria religiilor ca „disciplină totală” trebuie să fie garanția acestei *instauratio magna*, alta decât la Bacon și cu semn schimbat. Aceasta este presupuziția continuă și deloc secretă a *cogito*-ului lui Eliade și speranța sa mesianică în spiritul care trebuie să refacă unitatea și originalitatea pierdută a cunoașterii de sine și a cunoașterii ființei.¹⁹

Cogito-ul eliadian se instituie deci ca un pur loc noetic al tuturor acestor axiome, teoreme și presupuziții ale gândirii eliadiene care se dezvoltă până la urmă

¹⁹ Pentru Eliade simbolul omului universal al tradiției și arhaicității este șamanul. Marea sa carte despre șamanism nu este deloc numai un pariu academic și erudit, ci, în primul rând, o angajare metafizică pentru demonstrarea structurii religioase „naturale” a umanității primordiale. Șamanul este omul realizat, implinit, desăvârșit. În 1952 scria despre o posibilă postfață la cartea sa: „(...) Or, ceea ce caracterizează acest tip de experiență ecstatică este ascensiunea celestă a șamanului, întâlnirea cu Zeul și convorbirea care are loc; cu alte cuvinte, recuperarea (e drept, provizorie și obținută numai în spirit) a situației omului primordial, l'Âncêtre Mythique, care, la început, *in illo tempore*, era capabil să ajungă la Cer și să se întrețină direct cu divinitatea. Într-un anumit sens extazul șamanic e o recuperare a situației paradisiace originale, cea dinainte de «cădere».” De asemenea, șamanul are o „*cunoaștere experimentală a morții*”, el „*cunoaște drumul*”. „*A vedea și a descrie* condițiile post-existenței umane reduce teroarea față de moarte. Mai mult: *eroismul* șamanului, care înfruntă moartea pentru binele celorlalți, mărește și fortifică încrederea omului în propriul său mod de a fi. Șamanul devine un *model*, pentru că arată că se poate face ceva, că demonii pot fi învinși și bolile provocate de ei pot fi vindecate, demonstrează că însăși moartea poate fi «înțeleasă» și deci dominată.”, *Jurnal*, ed. cit. pp. 241-242.